



TITLE:

經濟道と經濟術(四)

AUTHOR(S):

作田, 莊一

---

CITATION:

作田, 莊一. 經濟道と經濟術(四). 經濟論叢 1922, 15(1): 61-76

ISSUE DATE:

1922-07-01

URL:

<https://doi.org/10.14989/127921>

RIGHT:

# 京都市帝國大學經濟學會 經濟論叢

第五十卷 第一號

大正十一年七月一日發行

## 論叢

支那の古典に見はれたる社會政策

法學博士 田島 錦治

租稅負擔の一般と租稅の民衆化

法學博士 神戶 正雄

基督教文明の發展概論

法學博士 財部 靜治

社會哲學に於る主意的二元論的思想

法學士 恒藤 恭

經濟道と經濟術

法學士 作田 莊一

## 時論

政費節減論

法學博士 小川 郷太郎

## 說苑

功利主義と生産政策

經濟學士 堀 經夫

## 雜錄

勞農露西亞の社會保險

經濟學士 岡崎 文規

英國と勞農露西亞

經濟學士 小川 福太郎

經濟學會公開講演會記事

# 經濟道と經濟術（四）

作 田 莊 一

## 五 普遍道德

### 其一 道德上の判定の對象

#### III 意志に於ける意力

我等の行爲に於ける進行の動力として最も普通なるものは、願望力と、示命力との二つである。一は「爲したし」と思ふて決執する場合の意力であり、他は「爲すべし」と思ふて決執する場合の意力である。無論是等は孰れも目的に就て斯く決心する場合を指し、或願望の爲めに爲すべしと思ふは願望であつて示命でなく、或示命の爲めに爲したしと思ふは示命であつて願望でない。願望と示命との區別は我等が決意の際に反省すれば自ら明瞭である。茲に示命と云ふは無論、精神の内部に感ずる命令であつて一切の外的權威者の命令でなく、「カント」の謂ゆる自律的なる直言命令であり、「ヴント」が強迫命令より區別したる自由命令であつて、無理由且つ無條件に自ら進んで守る所の命令である。自己命令又は自由命令と云へば一應矛盾する如く考へられ、恰も沒我到就て我を立てずして何の行爲があるかと疑ふ場合と相類し相通じて居る。沒我が無限定に自我

の存在を拒否するのでなく只だ箇體としての自我の價值を否定すると均しく、示命の場合にも是まで爲したと思へる意力が壓せられて其奥から爲すべしと命する一層深き所に位する自我の聲が發せられ其が行爲の動力となるまでである。其は體驗する者の毫も疑ふ能ふざる事實である。

意力の中にも願望力先づ働き其後に示命力が漸次に勢力を得て來る。されど其外に尙ほ二つの重要な意力があつて、一は願望力よりも先きに存し、他は示命力より後れて現はるゝ。前者は即ち衝動力であつて後者は假りに覺動力と名づくるものである。

衝動に出づる行爲は善惡の判定を受くるに堪えざる無記の行爲であると見る倫理學者もあるが衝動を目して單に動向の如き無意識的、自然的必然的な生物活動と同視するならば、其は無論道德的判定の對象となり得ない。されど衝動力が意識を伴ふ精神的決執力の一であるとするならば——又斯く見るを正當とするが故に——之をも意志の一種に列せしめて道德的判定の對象に加へなければならぬ。衝動も意識的であり、目的觀念を有する。されど其れには遠き目的も計畫もなく、又結果を豫想する所の考慮もない。衝動の特色は思慮に及ばず唯一圖に志向通りに發動する點に存し、自我以外より來る加勞又は妨碍に由つて強められ又は弱めらるゝことはあつても、行爲者の側に於て爲さんが爲さざらんかに就て熟慮選定の餘地を存しない點が、均しく自ら欲して發動する意力たる願望と趣を異にする點である。衝動は專制君主の獨裁する如く、願望は立憲君

主が議會の協賛を経て裁可する如く、前者は發案直ちに決裁となり、後者は思慮を通じて始めて決定を見る。

衝動力は宗教的決執力であつて成熟せる人にあつては寧ろ特に働く意力がある。衝動力が思慮を伴ふ決執力に進むとき、其が願望力となる。願望力は衝動力の開展せるものであつて、我等が全體我を守れる間は此の意力に由つて行動する。全體我を超へて全體我が萌ざし始めるときは次で示命力が段々頭を擡げて来る。示命力は己に社會より来る習性や遺傳より来る稟性の中に養はれて居るが、尙は確實なる自律までに進まない。全體我がやや成長し自覺されて全體我の上に君臨する時期に至つて始めて自律自決の示命力が出現する。示命は半ば成長し自覺されたる全體我の自動であつて其が全體我に命令するのである。此際、全體我が充分に成長せず自覺されざるが故に、心の奥に住める全體我が自決するとき吾人は全體我の立場に於て其を自律と感じ、其の決定が低くけれど底力ある聲を以て全體我に傳へらるゝとき吾人は全體我の立場に於て其を命令と感ずる。自律に就ては自由を感じ、命令に就ては嚴肅を感じる。「ニーチエ」は「カント」の自己命令説を矛盾ありと批難し、之には諸家の辯明もある。吾人の見る所では、示命力はその成立には何の矛盾も存しないが、其内容に全體我と全體我とを對立せしめ自律と命令とを兩立せしめ居る所に意力としての弱味があり徹底と安定を缺くのである。我等は示命の威嚴を感じる。されど此の

決執力が衝動力や願望力に比して微弱なることは争はれない。勿論實際に示命力が強く行爲を指導する場合あることは疑ひないが、其は到底、常時一切の行爲を指揮する重任には堪えないのである。示命力や義務感を以て最高の道德的意志となし、甚しきは之のみが道德的價値を有すると主張する道德論者は極めて多數に上つて居るが、斯の如きは果して我等の道德心を満足せしめ得るであらうか。爲すべきが故に爲すと云ふ本務の情意は固より道德的であるが吾人は安んじて是處に止まることは出来ないのである。

尙ほ示命に關する他の説に就て一言せんに、理想主義論者は、我等が「べし」と考ふるのは、「ある」又は「なす」に對する「あるべき筈」又は「なすべき筈」の意味にて、現實に對する理想の要求であると見て居る。此の見解は現實對理想の問題に關する限りは正當である。併し現實對理想の關係に於ての「べき」の「so」ならば、其は必しも吾人の謂ゆる示命にのみ限らないで願望にも其が當に附まるので其處に意力としての特色は存しない。吾人の示命と云ふのは「爲したし」Wollenに對立する所の「爲すべし」Sollenである。現實に満足しないで理想の實現に力むることは兩者を通じて同様である。

「カント」は道德上爲すべしと云ふことは理性の上から爲したしと云ふことであると説いて居るが、之は已に示命を願望化して示命力の弱きを救はんとするのではあるまいか。「オイケン」の如く示命の根據を宗教的信仰に置いて神の助を借る論者も少くない。又多くの道德論者は修養努力に由つて本務感を強大にせよと教へて居る。衝動や願望は其の實現に努力を要することはあつても意力として發動するに際しては努力を須つを要しない。然るに獨り示命力のみが努力を要する

のは其處に道德的決執力としての缺陷を藏することを示して居る。普通の人は願望を愛撫し示命を敬遠する。其は箇體の所爲である、示命力を強むる修養努力は示命を敬愛せんとするにある。所が示命を敬しつゝ之に近づくこと云ふことは實は示命力を強むる努力ではなく、寧ろ我等が充分に全體我にまで成長し且つ明かに之を自覺せんとする精進に外ならないのである。而して我等が其境に近づくに従つて示命の聲は次第に高く聽ゆると同時に、恰も受命者が命令者と聲を合せて命令を宣言するかの如く感じて「御意のまゝ」に動くやうになり、終には自ら獨り命令を宣言し且つ實行するが如く覺ゆるに到り、其際には已に命令感や義務感は消え去つて唯だ「我意のまゝ」に爲さんとする所を爲すに到るであらう。斯の如く「爲すべき」の拘束より解放せられ眞の自由及び安定の境地に於て發動する意力を覺動力と名づくる。

主我を抑ふる沒我が永住の地でなく早晚、全我に達するものであると同様に、示命は願望を抑へて覺動に達する中間の過渡期にある。示命力が威嚴と不安とを併せ有するは其の故である。覺動力に至りて始めて「爲したき」にもあらず、「爲すべき」にもあらず、心の欲する所に従つて矩を踰えざる意力となる。覺動に生きたることは我等凡人には及び難い。されど願望と示命との間を進退しつゝある我等が時としては爲したしも爲すべしとも思はず、何等の躊躇もなく一心に眞直ぐに或仕事を始むることがある、斯かる意氣込が全精神に漲がり主なる行爲の動力として働き、

而かも行動を終へ且つ結果を収めたる後に何等の悔ゆる所がないならば、其は一時的でも覺動力の働きの言つて可い。但し其場合に衝動と覺動とを混同してはならない。衝動を満足せしむるやうに働けると言ふことも示命力の頼み難きを警告する點に於ては幾多の共鳴者を見出すであらふ。又衝動と覺動とは共に對立觀念を容れざる絕對的意力たるに於て同様であるから、願望の焦躁を厭ひ示命の窮屈に苦しむ者は如上の絕對性に欺かれて衝動力に身を寄せんとする。併し兒童の遊戲と「神曲」や「ファウスト」の創作とは相類し相通じて居ながら而かも其間に始端と終極との懸隔がある。衝動は原始的絕對であり。覺動は究竟的絕對である。一は思案の外に出て、屢々悔い他は思案を超へて徹底無礙である。其の間に「爲したし」又は「爲すべし」と思ひ構へて遠慮勝ちに發動する相對性の願望力や示命力が介在するのである。

#### IV 意志に於ける志向

茲に志向と謂ふは先きに述べたる如く行爲に於ける進行の方向若くは意志に含まるゝ目的觀念を指す。我は何を爲さんとするかに答ふるものが即ち志向である。斯の意味の志向に就て是まで倫理學上相争ふ所の主張は幸福觀と非幸福觀との二つである。幸福觀は實際に於て大多數者の懷く志向であつて道德論としても古今東西に行はれ、殊に英國諸家の功利主義説が組織的に主張せらるゝに及んで著大なる實際的影響を與ふるに至つたことは周知の事實である。幸福觀又は功利



主義と言ふも論者によりて著しい差別があるが今一々諸家の所説を對照検討する餘裕もなく又其の必要もない。是處では單に非幸福觀と異なる志向としての幸福觀の要領を擧ぐれば足るのである。

幸福觀とは我其自らを目的としないで、我を圍繞し我に従屬する外的物件(謂ゆる最廣義の財)を豊富ならしめ精良ならしめ、私の環境を都合好くして望ましき生を營むことを至上の目的とする所の志向である。我等が「仕合はせ」と言ふは生活の環境が生(の)充足に適合し居ることを指すのである。幸福の語は望ましき生活を營んで満足し居れる狀態に對する感情的評價を指し、幸福を齎らす物件と自我との關係は之を利益と云ひ、利益を標的とする道德觀が即ち功利主義である。幸福即ち功利にあらざるも幸福道德と功利道德とは「ミル」の謂へる如く一致する。

余が是處に幸福觀と稱するものは從來種々に説かれたる幸福觀又は功利主義とは幾分異なる所があるから尙ほ多少の補説を要する。

一、余の幸福と稱するは外物に依頼する自我の満足を指す。外物に關係なくとも單純に精神の平安快樂を感じさへすれば其をも幸福であると稱する人もあるが、言葉の用方は任意であるから余は之を妨げるものではない。されど自覺の法悦の如きをも幸福の中に收むるさせば幸福觀と非幸福觀との區別はなくなつて一切の志向が皆な幸福觀となる譯である。余は普通の用例に従ひて幸福の語に「外物に依る自我の満足」と云ふ制限を加ふる。されば超絶的外的の神佛に依頼して満足快樂の境にある場合にも之を幸福と言つて差支ない。

二、幸福觀や功利主義は經驗より來り非幸福觀は直覺より來るをなし、倫理學上、經驗說と直覺說とを截然と分別する見解も廣く行はれて居るが、此は志向の發生成立の經路を見たるもので其の性質の差別でない。又經驗の意義如何によりては非幸福觀も純粹經驗より來るをも考へられ、幸福觀にも「シザウイグ」の如く之を直覺に結付くる見解もある。故に此點は暫らく幸福觀と然らざるものとを區別する特徴より除外するも妨げない。

三、幸福觀は行爲の結果を重んじ非幸福觀は行爲の動機を重んずるを見て二者を區別する見解も支持し難い。蓋し如何なる志向と雖も結果を豫見豫期せざるものはなく、同時に又現實の結果に由つて道德的價值を定むることは許されないからである。

四、幸福觀は快樂を目的とするものとなし之に由つて非幸福觀と區別するは最も普通の見解である。されど幸福觀に非ざる人格觀の如きにも自尊心を悦ばすことが行爲の目的となることもあり、幸福觀にありても經驗なき方面にありては快樂が直接の目的觀念とならざることも多い。況んや快樂を量に見積り其の最大量を求むる云ふが如きは已に經驗に由つて教へられたる幸福の中の或る一部分に就てのみ考へられ得るに止まる。快樂と云ふ特徴を取去つても幸福觀は成立し得るのである。

五、從來の幸福觀は概ね主我心に立脚して居る。「ベンサム」や「ミル」の公衆的幸福說と雖も箇人本位の利益の妥協若くは調和に過ぎないで其の根底は主我的であつて沒我的でない。されど幸福觀は必しも主我的である云ふ約束はない。主我と否とは我性の本位の差別であり、幸福と否とは志向の差別である。而して主我的功利が利己であり、沒我的功利が利他である。世間には利他主義即ち沒我的幸福觀を執れる實例が澤山ある。我が主君の爲めに、我が子の爲めに、我が愛人の爲めに、己を空ふして他の幸福を希求するが如きは其である。溺愛は愛せらるゝ者を傷くと云ふのは我性に於ける沒我は貴きも志向に於て幸福觀以上に進まざるが故である。

幸福觀に主我的と沒我的との別あると同様に非幸福觀例へば人格觀の如きにも此の區別が存して居る。此點に就ては「リッパス」の見解を引用して吾人の所見に説き及ぼしたい。「リッパス」は主我的及び沒我的を直に利己的及び利他的なりと解

し、是等二つの動機の外に自己的人格價值感情即ち自敬なる第三の道德的根本動機ありとなす。而して氏は謂ふ、「自敬の動機は利己的にも將た利他的にもあらず。利己及利他的の對照は茲には全然沒交渉なり。故に多くの道德學者が人間の行動を考察するに當りて常に利己及利他的の二動機のみを對照するは極めて淺見なり。何となれば自敬の動機も亦等しく實際上彼等に並び存すればなり。彼は物的價值感情なり。此は人格價值感情なり。而して人格價值感情は本來の道德的根本動機なり。果して然らば唯だ利己及利他的の二動機のみを區別する所の彼等多數の道德學者は未だ眞に倫理界に入らざるなり」と。此の見解は利己主義及利他主義に就て煩はしく論爭する功利主義論者に對する批評としては實に痛快の言であり、又氏が「吾人の吾人たる者と吾人の有する物との對照は、吾人に就て根本的な對照はない」と斷ぜるは全く敬服の外はない。されど主我及沒我と利己及利他とは必しも同様でない。物的價值感情に於て主我的なるものが利己であり、沒我的なるものが利他である。而して主我又は沒我的態度は均しく人格價值感情にも存することを氏は認めないやうである。氏は自敬を以て利己及利他以外の第三の動機となすが、物的價值感情を内容とする主我的又は沒我的のものでないを見る點に於ては正當である。併し自敬は凡て主我性Egoismusを離るゝと見るは不當と思ふ。氏は自敬に就て「吾が吾自らを尊敬し得んが爲めに行動する間は吾は吾を思へるなり、唯だ吾のみを思へるなり。故に自敬が吾の努力する目的物たる限りは吾の行動は何等他人のことを顧慮することなし」と謂へるが、斯の如きは余の謂ゆる獨我的自敬である。物的價值感情と均しく自敬の念も初めは必ず獨我的に發生し、自他の對立を條件としない。然るに物的價值感情が獨我より主我に進む如く人格價值感情に於ても亦同様である。氏が説明せる例を籍れば、他人其者を輕蔑して自ら高しとするは一の主我的人格價值感情である。又他人の幸福でなく他人の優秀なる人格に對し嫉妬し憎惡する人格價值感情も主我的である。即ち他人の人格を畏敬せざるを得ないと云ふことは反面に自己の人格を自侮せざるを得ないことであつて、而かも之を苦痛と感ずるは一種の消極的主我的自敬である。「ニーチェ」の思想や「ナポレオン」の行動は利己的ではないが主我的だと言ひ得る。「ニーチェ」の思想に威嚴があるのは其の人格觀の力であり、而かも其思想が說法者の健康の如く亂れ勝ちに見ゆるのは沒我に對して惡戰する主我的苦悶の表現

ではあるまいか。「ナホレオン」の偉大に見ゆるは其功業にあらで人格觀を懷いて奮進する所に存し、其の最後の悲哀は主我に固執し窮して通じなかつた所にあると思はれる。

主我的人格價值感情に對しては沒我的人格價值感情がある。今の世には實例を求め難いが歴史に見ゆる君臣や宗教上の師弟の間には其が少くない。我は彼の轡の紐を解くとも値せぬと考ふるが如きは其の適例である。「リップス」は自己的人格價值感情に對し第四の動機として同情的人格價值感情を擧げて居る。同情の中でも他の人格に自己の其を投入するのが沒我的である。「カント」以來「リップス」も其流を汲みて、自敬及敬他相戻らざるを道德の理想とする。されど主我的人格價值感情と沒我的人格價值感情とは主我的物的價值感情と沒我的物的價值感情とに於ける如く兩立しない。人格は人の品位であり、品位には優者の階級がある。自ら優越感を懷く主我的のものと偏へに謙虛己を下だす沒我的のものととは同時に成立し得ない。我性の本位が全我まで達するとき始めて自他の幸福が兩立し得る如く人格の尊敬も兩立し得る。要するに我性の本位と意志に於ける志向とは之を引離して考へなければならぬ。従つて幸福觀に就て争はるゝ箇人的及び公衆的又は利己及利他の問題は幸福觀に關する問題でなく我性の本位に關する問題である。幸福觀の是否を論ぜんとせば之と對審せらるゝ非幸福觀を擧ぐるを必要とし又其を以て充分とする。

幸福觀又は功利主義の特色には自我其者を目的とせず、外物に依つて生の發展を試み、其處に自我の満足を求めんとするにある。其は一切の自我満足を敵ふものではなく、經驗のみの所産と見る必要もなく、行爲の結果によつて評價せらるるものでもなく、必しも快樂を唯一の標的とするものでもなく、又箇人の爲めとか社會の爲めとかに拘泥するにも及ばない。況んや快樂の質と量と區別し、快樂の分量を測定し其の享受者を勘定し、最大多數の最大幸福を標的とすると見るが如きは普通道德論としては寧ろ枝葉の問題に屬する。幸福觀は快樂論の爲めに致命傷を被つて居

る。吾人は快樂を要旨としなくても幸福觀は成立すると思ふ。斯の如きは從來唱へられたる幸福觀とは別物であると言はるゝであらうが、別物であつても敢て差支ない。幸福觀は唯だ外物依頼の生活即ち生活上の唯物觀(唯物史觀にあらず)たる點に於て其存在を認められ其價值を判定せらるべきものであると思ふ。

然らば幸福觀と相對し立つ所の志向は果して何であるか。幸福觀が唯物觀なるに對し非幸福觀は概ね生活上の唯心觀として現はるゝが、是まで提唱せられたるものに、人格觀と活動觀との二つがある。人格觀は人格の尊嚴を體持するを旨とし、活動觀は自我の發展(又は實現)に努力するを旨とする。活動觀に於て自我の發展に力むると云ふことは快樂の如き結果を以て道德的判定の對象としないと言ふ意味に於ては正當であるが、之を一の志向と見るは穩當でない。蓋し一切の志向は自我の發展に外ならないで、如何に自我を發展せしめんとするかが志向論の問題となるからである。次に人格觀に於ては人格其者を目的として人格を尊敬すると言ふが、如何に人格を目的として尊敬するかと云ふことは愛することと同様に如何なる我性の本位に立つかに由つて定まらると思ふ。人格の尊嚴は單に人格と承認するに由つて生ずるのではなく、寧ろ尊敬せらるべき人格の内容に基くと言はなければならぬ。而して其の内容を高めると言ふことが即ち我等の實現せんとする志向の一つとなつて來る。幸福觀は外物の獲得を目的とする唯物觀の志向であつて、大切な

獲得者其ものを等閑に付して居る。其處で此の外的價值を實現せんとする幸福觀に相對して起る所の志向は、自我其者の内的價值に着眼して唯心的に何等かの變化を自我の上に生せしめんとするものでなければならぬ。其は又事實に於て然うである。

我等が幸福を求むるに汲々たるときは、或は種々の幸福の間に均衡を失ひ幸福の傍に不幸が雜居し、或は限りなく幸福を追ふて奔命に疲れ若くは歡樂極まつて悲哀を生じ、或は幸福の一去一來に由つて自我が其眼の如く絶えず動搖し、或は幸福の前に叩頭し廻禮して人が却つて幸福の從者となる。我等が一たび此の不安從屬の境涯を顧みて何の爲めの幸福なるかに思ひ到るときは、飄然として進路を轉じ外的物的の環境に向へる心を内的心的の自我其者に向け變へ、只管に自我其者の安住及び獨立を念とするに至る。斯かる志向を名づけて、安立觀と謂ふ。幸福に生きる人には安立がない。此あるが如く感ぜらるゝも其は幸福が與ふる其であつて自我其者に具はる安立ではない。私有財産制に據つて安立すると思ふ者は此の制度の動搖と共に自我も亦動搖する。戀愛に満足するよりも却つて失戀に由つて眞の安立が得らるゝことがある。超絶的な神を信賴する者が大事に會して不安に襲はれ、無神觀を持する者に却つて死に臨んで平然たる態度を見る。一切の幸福を無視し自己の眞面目を明かすときに始めて自我の安住及び獨立が體得せらるゝ。其處に嚴正に謂ふ所の人格が存し自覺自由自立の人となり又人としての品位が具はる。人格の尊嚴と云ふ

は此の品位に就て語らるゝのであり、人格の自敬と云ふは此品位に就て自重するのであり、其等の基く所は一に自我の安立に存する。斯く見ることによつて吾人は幸福の志向に續くものは安立の志向であるとなすのである。

幸福觀と安立觀とは成熟せる人々の間に於て最普通なる志向であるが、尙ほも其外に二つの重要な志向がある。其は幸福觀に先立つ生存觀と安立觀の後に生ずる造化觀とである。幸福觀は外的、物的であり。安立觀は內的、心的であるが、其の内外物心の未分以前に於て單に生存を持續せんとする志向を生存觀となす。其の内外物心の融合以後に出で、内を固め外に張り透徹無礙の生を營まんとする志向が造化觀である。

幸福は人格を腐蝕し、少くとも安立に向つて精進する間は著しい妨碍となる。従つて安立觀は世俗の富貴や名利を浮雲に譬へ惡夢に擬して只管之より離脱せんとする。但し煩はしき負擔を免れんが爲めに財産や權勢を捨てゝ安易を感じるのは消極的なれど寧ろ一種の幸福觀に屬し、多くとも幸福より安立に移る過渡期に止まる。安立に志ざすに至りて此の志向を阻止する外物の跋扈を制し、我其者の價值を發見する順路として我の爲めの價值を拋棄する。然るに一たび安立を體得するに至らば、外物に煩はさるる危險もなく又外物に依らざれば生を全ふする能はざるの故を以て、自我は再び外物と交渉を開いて來る。

造化とは創造進化を意味する。創造とは自我若くは人格の生ある外物の内心化若くは人格化を

謂ふ。幸福觀にありては自我若くは人格其者を差置いて外的物件を追求し、之を獲得し所有し其に依つて自我の満足を求めんとする。従つて此場合には自我が外物の雲に蔽はれて光を隠くし自我其者の充實成長はあり得ない。自我と外物とは二元的に對立する。然るに創造にあつては自我若くは人格其者が發動して其を具體的に表現する所の物件を作り出し、且つ物件を自我の中に攝取し自我の一部となし、物件は自我の本質を形成する分子となる。又進んで被造物が自立に堪ゆるに及んで創造者より分立するに至らば、創造者は之に對して人格としての待遇を與へ尊敬を捧ぐる生産の如く被造物が自我の一部たるに留まる場合と生殖の如く被造物がやがて自我より離れて自立する場合とを別たす。幸福觀に於て物件として取扱はるゝものも創造觀に於ては凡て人格の品位を保有する。幸福觀にあつては自我と物件とが對立するが故に、物件が自己の手に成ると否とに頓着なく、寧ろ拱手して他人の手に成るものを取得するを喜び以て得たりとなす。創造觀にあつては物心一元なるが故に自我の表現のみが外物の發生となり、自我の關與せざる外物には感興を有しない、幸福に生きる人は物件無ければ生甲斐なく、物件の得喪に由りて生の運命が決せらるゝ。創造に生きる人は自我の所産の生滅に就て衷心より感動することあるも、其に由つて生其ものを脅かさるゝことはない。幸福は外物の獲得より來るが故に獲得の爲めの犠牲を吝むも、創造は自我の内より外物が出現するが故に其結果を楽しむと共に其行程が肉體的には苦しくとも之を犠牲とは考へない。



幸福觀と創造觀とは均しく物件と交渉を有するも其の志向を異にするに由つて物件の種類を異にし、等しき物件であつても之と交渉する意味を異にする。斯くて幸福に浴する人は其に由つて人格を傷け少くとも自我の成長を阻止せらるゝが、創造に力むる人にして始めて自我其者が擴張し充實し成長し向上する。其が即ち自我の進化である。安立は眞の自我の發見であり、人格の世界への出生であり、人の人たる所以の地位を占むるにあるが、併し唯だ其だけに止つて居る。創造に由る進化は即ち自我若くは人格が完成し行く行程である。造化の志向に至りて始めて安立せる自我が幸福を統整し淨化しつゝ、限りなく生を發展せしめ行くのである。

之を要するに我等の行爲に含まるゝ志向は先づ生存觀に始まり、次で幸福觀に進み更に安立觀に轉じ。終に造化觀に到達する。我等は何よりも先づ唯々強く生きんとし、次に豊かに生きんとし更に貴く生きんとし、終に完く生きんとする、初めは一圖に生きんとし、次に雜多に生きんとし更に純一に生きんとし、終に雜多を收容して統一に生きんとする。彼の活動觀は此等の生きんとする内部生命の發動に着眼したるものであるが、志向としては更に其の内容たる發動の方向を區別して見なければならぬ。尙ほ又道德的動機の最後最上なるものとして仁愛を擧ぐる見解は最も廣く行はれて居るが、其は茲に謂ふ所の志向の中には入らないと思ふ。仁は其支那文學が示すが如く、愛は西洋語に於て原始的愛たる性愛より來れる如く、自己と他者若くは箇牀と全牀とを結

び付くる意味に外ならないで、前途に向つて進行せんとするに當つて示さるる所の標的でない。吾人の用語に依れば仁や愛は我性の本位に關するもので、意志に於ける志向とはならない。博愛は勿論、大切なことであり又實行することは至難であるから、之を瀆がすやうな言辭は慎まなければならぬ。されど若し博愛に向つて進めと言はるるならば吾人は唯だ茫然として自失する外はない。抑も色食の二つは人の原性であつて生存觀の志向は其處にある。而して食欲から幸福觀が開展し來つたが、色欲は二つの方面に分化した。西方に於ては性欲愛から出發しやがて之を否定して隣人愛に進み、東方に於ては生殖造化から出發しやがて之を超越して心靈造化に進んだ。前者は我性の本位の發達を語り、後者は意志に於ける志向の發達を示すものである。

以上吾人は四項に亘りて我性の本位及び實質並に意志に於ける意力及び志向を列舉し、各者に就て四段の分別あることを略説したるが、其間に已に暗示されたる如く我性の本位と意志に於ける意力との間、並に我性の實質と意志に於ける志向との間には其々相通する所があつて、前二者は道德心の形式となり後二者は其の内容となる。我等は此の二種の形式と内容とを合せ、其等に含まるゝ四段中の孰れか一を採つて活動する。道德上の價值判定は此の活動の上に加へらるるのであるから、吾人は價值判定に先ちて其判定の對象が複雑なる要素から成立し居れることを念頭に置かなければならぬ。